

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

XI

ROMA

ACADEMIA

ALFONSIANA

1973

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

XI

ROMA - ACADEMIA ALFONSIANA

1973

Imprimi potest

Romae, ad S. Alfonsi,

die 12^a decembris 1973

JOS. G. PFAB

Superior Generalis

Imprimatur

Curia episcopalis Perusina

Perusiae, gennaio 1974

Mons. Antonio Fedele, Vic. Gen.

IT ISN 0081 - 6736

Exemplaria STUDIORUM MORALIUM veneunt:

Accademia Alfonsiana, Via Merulana 31, C.P. 2458 ROMA 00100

STABILIMENTO TIPOGRAFICO « GRAFICA » DI SALVI & C. - PERUGIA

INDEX

FURGER Fr., Moralthéologie nach dem II. Vatikanum	7-31
THEURER W., Riflessioni sul Simbolo Apostolico . . .	33-76
FORNOVILLE Th., L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità - La visione di Paul Ricoeur	77-103
LIPPERT P., Die «Fernstehenden». Theologische Deutung eines praktischen Problems	105-143
BOELAARS H., Riflessioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana	145-180
FERRERO F., Año Santo y moral. Originalidad y perspecti- vas historicas de un gesto eclesial controvertido	181-200
McEvoy R.O., John Courtney Murray's thought on religious liberty in its final phase	201-264
REGAN A., Abortion laws and fetal right to life . . .	265-313
ROY R., Academia Alfonsiana. Chronique de l'année académique 1972-73	315-324

WOLFDIETER THEURER C.S.S.R.

RIFLESSIONI SUL SIMBOLO APOSTOLICO

SUMMARIUM

Habitudo inter orthodoxiam et orthopraxin est quaestio praecipua, quae auctoris harum considerationum interest. Introductione sua exponit necessitatem hodiernam quaerendi remedium contra dichotomiam, quae menti et cordi multorum hominum, etiam baptizatorum, inest inter vitam ethice bonam et « fidem quae » rectam.

Prima sectione (A.) explicatur quod genuina motivatio actionum vitae christianae (et ideo vera orthopraxis) tantum profluere potest ex cognitione et acceptance personali gratuiti adventus salvifici Dei ad nos in Jesu Christo, mortuo et suscitato. Formula autem praecipua, et maxime movens ad actiones, « confessionis » huius salvifici adventus est Symbolum apostolicum, quod intime baptismo christiano coniungitur (B.).

In sectione C. auctor investigat, quomodo conscriptor redigens libri Jonae praeexistentes formulas fidei israeliticae Jonae prophetae proprias reddit; in quantum conscriptor iis utitur ut Jonae conversiones ad Deum exprimant. Ita in hoc libro unio orthodoxiae et orthopraxeos constituitur.

Sectio D. locum (« Sitz ») Symboli in vita christiana elucidat, initium sumens ab eius loco in baptismo, huiusque ritu sacramentali. « Signum Jonae » et « plus quam Jonas », quae plene vera evadunt in Christo, qui a mortuis resurrexit, baptisma christianum determinant secundum S. Pauli doctrinam in epistolis ad Romanos et ad Corinthios prima.

Sicut conscriptor redigens libri Jonae formulis confessionis « obiectivis » usus est ad prophetae conversiones exprimendum, sic S. Paulus confessioni baptismali mortis, sepulturae et resurrectionis Christi significationem tribuit ambulationis in novitate vitae baptizati.

Simili modo iterum Ecclesia Symbolum inseruit ritui baptismatis, quo unitas fidei orthodoxae in Deum Trinum, i.e. in Patrem salvantem per Christum et Spiritum, et orthopraxeos vitae christianae significetur, constituatur et ad actum ducatur.

Tandem auctor adiungit elucidationem usus ecclesiae antiquae Symbolum memoriae mandandi, eiusque scriptionem prohibendi. Profundam rationem theologicam huius praxeos cum Symboli insertionem in ritum baptismi coniungi ostendit; eiusque valorem et utilitatem pro civilisatione nostra « post-literaria » exponit.

Questo articolo costituisce la pubblicazione della prima parte delle dispense di un corso tenuto all'Accademia Alfonsiana dal compianto nostro collega, morto all'età di 33 anni il 18 gennaio 1973, intitolato: « Riflessione sistematica attuale sul Simbolo Apostolico ».*

Abbiamo ritoccato un po' l'italiano; ma abbiamo voluto ritenere l'indole propria del linguaggio del suo insegnamento, che comporta ora brevità ora lunghezza, brevi digressioni e frasi intercalate, un modo di comporre le frasi che risente del tedesco, che era la sua lingua.

Certo l'autore avrebbe riveduto parecchie formulazioni e approfondito pensieri appena accennati prima di pubblicare le sue riflessioni. Nondimeno siamo convinti, che la pubblicazione, del suo testo, anche nello stato incompiuto, costituisca un omaggio alla sua mente e al suo cuore di teologo, sempre vicino al pensiero odierno e alle richieste degli uomini di oggi, particolarmente dei giovani.

N.d.R.

« Vogliamo tenere davanti a voi » — diceva Papa Giovanni XXIII nella sua allocuzione ai predicatori quaresimalisti di Roma nel 1959 — « questo programma della prossima e di ogni altra predicazione: Dio ci ha chiamati ad illuminare le coscienze, non a confonderle e forzarle; ci ha chiamati a parlare con la stessa semplicità con cui si enunciano gli articoli del Credo apostolico, non a complicare il ragionamento, né ad accarezzare gli uditori; ci ha chiamati a risanare i fratelli, non a terrorizzarli. Così ci assista Gesù benedetto colla grazia sua, che è 'gaudium et pax' in Spiritu Sancto. Così sia! »¹

* Vedere: R. ROY, C.ss.R., *Chronique de l'année académique 1972-73*, in questo volume, pp. 317-318.

¹ Allocuzione del 10 febbraio 1959; AAS 51 (1959) 190-195, testo citato 195.

Così sia davvero, nella nostra predicazione e anche nella nostra teologia. Le nostre riflessioni verteranno direttamente sul Simbolo apostolico, cioè su quello stesso testo, che Papa Giovanni propose come un modello di particolare chiarezza e semplicità.

Ma come s'intende questa semplicità? Che cosa vuol dire? Quali metodi e quali sintesi teologiche sono da presupporre per eseguire il programma di Papa Giovanni e conseguire i frutti promessi nelle sue parole? Qual è concretamente la funzione delle nostre considerazioni teologiche? Qual è la loro rilevanza per la nostra prassi pastorale?

Tutte queste domande richiedono una chiarificazione introduttiva sul nostro tema e sulle sue implicazioni².

I. Introduzione

Il Simbolo apostolico è tra i testi fondamentali³ della fede cristiana il più elementare. Ma allora è legittimo domandare, se il suo messaggio sia così nuovo e straordinario da giustificare una riflessione teologica, che non vuol essere una ripetizione di ciò che nel corso di catechismo o addirittura nella esperienza della fede impartitaci dai nostri genitori già fu detto e esposto.

La nostra riflessione sarà difatti, in seguito al contenuto del Simbolo: Cristo il risorto è l'autore della nostra fede e della nostra speranza, una professione o confessione, cioè, nel senso pieno di questi termini, un approfondimento, una concentrazione della fede. Ma di quale fede, di quale dimensione di essa: del nostro atto di fede (« fides qua ») o degli elementi del contenuto di essa (« fides quae »)? A quale dimensione si riferisce il Simbolo?

Non c'è dubbio che gli autori del Simbolo (chiunque essi siano) non ci hanno lasciato solo un campione casuale di qualche atto soggettivo della loro fede. Essi ci comunicano la loro

² In queste riflessioni si tratta di una introduzione al Simbolo apostolico e non, — potrà apparire superfluo dirlo — di una deduzione del suo contenuto.

³ Comunque sia da qualificare questa fundamentalità dal punto di vista storico e di quello teologico.

prontezza a « confiteri », cioè a proclamare le grandezze o meraviglie operate da Dio (magnalia Dei). « Confessio » infatti significa la dimensione di un testo o di un discorso, mediante la quale la persona di cui si parla, viene resa come presente, per mezzo dell'impiego di certe espressioni verbali, mentre il soggetto parlante scompare. Quindi la « confessio » attesta la umiltà e semplicità di chi la compie. Soltanto una tale umile semplicità — con tutte le sue implicazioni e conseguenze sistematiche e semantiche — scarta o almeno rende inoperanti le limitatezze e le deformazioni soggettivistiche e pietistiche, alle quali il « confiteri » è esposto; limitatezze e deformazioni che non solo ci rendono estranei al mondo duro dei nostri fratelli e dei nostri tempi, ma anche e anzitutto, ci mettono in contrasto col Vangelo, con la iniziativa salvifica di Dio in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo.

Intanto non deve far meraviglia, che nei nostri giorni sia sempre più cresciuto il desiderio di una « formulazione brevissima » della fede cristiana⁴. Che significa questo desiderio? Certo tale desiderio non può essere soddisfatto — e di conseguenza esso causa un sentimento di frustrazione — se viene confrontato con una nuova (anche se più sublime) soggettività, con un'altra espressione soggettiva della fede.

Avremmo dunque soltanto la scelta tra vari tipi di soggettività e non sarebbe possibile un contatto con la realtà oggettiva, per fondare la « semplicità » di cui parla Papa Giovanni?

La vera scelta è quella tra soggettività e oggettività tra i loro frutti rispettivi: tra un « isterismo » (il soggetto è concen-

⁴ Rinviamo per esempio alle proposte di K. RAHNER, *Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für « Ungläubige »*, in: *Geist und Leben* 38 (1965) 374-379; (stesura dilatata:) *Die Forderung nach einer « Kurzformel » des christlichen Glaubens*, in: *Concilium* 3 (1967) 203-207 (anche nelle *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 159-164); è molto interessante vedere attraverso le varie traduzioni del *Concilium* i « sinonimi » per una « Kurzformel »: « short formula » (trad. ingl., 3, 1967, 3, 36-42, americ., 23, 1967, 70-82), « abrégé » (franc., 23, 1967, 65-76), « fórmula breve » (spagn., 3, 1967, 450-464; portug., 3, 1967, 62-73), « formula sintetica » (ital., 3, 1967, 3, 86-97), « beknöpte formulering » (oland., 3, 1967, 3, 69-80). Cfr. anche K. RAHNER e H. KÜNG, *Was ist die christliche Botschaft?*, in: *Die Zukunft der Kirche*, Berichtband des Concilium-Kongresses, Zürich-Einsiedeln-Köln-Mainz 1971, 74-77 resp. 78-85.

trato, perfino imprigionato, in se stesso) da una parte e dall'altra la « semplicità » basata sulla realtà e quindi placida e coraggiosa, seria e gioiosa, letificante ed impellente all'agire. Di questo gli uomini di oggi sono in cerca.

Vediamo che molti giovani sono del tutto indifferenti ed estranei alle verità della fede; almeno in apparenza. Ma se approfondiamo la nostra indagine, ci accorgeremo che il loro estraniarsi è, in realtà, conseguenza della loro noia, del fastidio del soggettivismo, che sperimentano nel loro ambiente (« religione della facciata » e simili); che essi sono arsi dal desiderio di una autenticità oggettiva e sobria. Questi giovani sono disponibili per un impegno che valga la pena di vivere, ma assai spesso la loro generosità e disponibilità si disperdono in forme di azione « ideologiche », appunto perché nessuno sa offrire loro una meta fondamentale e universale degna di essere ricercata con tutto l'impegno e con tutta la sincerità di cui dispongono ⁵.

Ne consegue che la loro « orto-prassi » viene distolta e persino esclusa dalla sua vera finalità — che in fondo non è altro che la presenza salvifica di Dio in Cristo —. L'ortoprassi si mette in contrasto con l'ortodossia, la quale pertanto rischia di perdere ogni validità come norma pratica di comportamento.

Una tale dicotomia — assai spesso basata su motivazioni ideologiche — preclude l'adito ad ogni pensiero e volontà di prendere in esame gli argomenti vitali della fede e di conseguenza scarta ogni tentativo di trovare una soluzione basata su di essi.

Di qui l'urgenza di sottoporre ad un esame serrato la correlazione tra ortodossia e ortoprassi. Questo è l'argomento delle nostre riflessioni sul Simbolo apostolico.

Il problema di questa correlazione mette in evidenza l'importanza dell'oggettività della fede, presentata dal Simbolo, per

⁵ Cfr. per esempio, S. LIMBERTI, *La fede nei giovani*, in: *Orientamenti Pastoral* 17 (1969) 611-623. W. THEURER, *Theologische Perspektiven zum Kirchenbild der Jugend*, in: J. SCHARER (a cura di), *Was die Jugend von der Kirche erwartet, Konsequenzen aus einer Umfrage (Offene Gemeinde, 12)*, Limburg 1971, 103-121.

la struttura intrinseca e fondamentale della teologia morale o pratica⁶.

A. La motivazione dell'agire

Tutti sanno che l'agire umano dipende di fatto⁷ da una adeguata motivazione. Ma qual è una motivazione adeguata?

Possiamo rilevare tre tipi di risposta a questa domanda. Ciascuno di essi implica una certa mentalità o metodo nella teologia morale.

1° tipo: La motivazione dell'azione dipende dalla sola volontà e dal comando del legislatore o precettore. Questa risposta produce una concezione etica estrinsecista, giuridica, casistica⁸.

2° tipo: La motivazione si desume da una concezione antropologica astratta. — Una tale motivazione resterebbe in balia di una fluttuante antropologia, sia scolastica, sia cartesiana, sia esistenzialistica o altra. Perché significa che l'uomo prima di agire dovrebbe accettare una data (e per questo: estrinseca) « filosofia » di se stesso; situazione difficilmente attuabile. Ma anche ammesso che l'uomo riesca a scorgere in se stesso una

⁶ Il termine « oggettività » non intende introdurre una scissura tra soggetto e oggetto; scissura introdotta e promossa dal sistema filosofico cartesiano, secondo il quale l'oggettività è da considerarsi del tutto estranea alla realtà della persona, e quindi la personalità umana viene circoscritta nei limiti del soggetto conoscente. Cfr. sull'argomento: A. DUMAS, *De l'objectivité de Dieu*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 46 (1966) 309-322; P.H. JOERGENSEN, *Die Bedeutung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses für die Theologie*, Hamburg 1967; H. THIELICKE, *Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit (Der evangelische Glaube, 1)*, Tübingen 1968, 22-303; C. GEFFRE, *L'objectivité propre au Dieu révélé*, in: E. CASTELLI (a cura di), *L'analisi del linguaggio teologico*, Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1969, 403-421; nel volume *Dibattiti* del suddetto convegno 189-208; W. THEURER, *Das Programm Gott* (Theologische Brennpunkte, 18/19), Bergen-Enkheim 1970, 123-130.

⁷ Parliamo di motivazione dal punto di vista della fattualità, non della eticità.

⁸ Cfr. B. HÄRING, *I caparbi parenti dell'etica della situazione*, in: *Problemi attuali di teologia morale e pastorale*, I (Biblioteca di Cultura Religiosa, 83) Roma 1965, 199-211, specialmente 199-206.

tale antropologia, resterebbe da risolvere il problema più fondamentale, cioè: una antropologia astratta non può produrre che una motivazione astratta, mentre un atto genuinamente umano richiede una motivazione concreta e personale. Non si vede come un uomo potrebbe essere mosso in concreto da una antropologia (qualunque sia) astratta⁹.

Ma allora: quale motivazione può essere tanto concreta da colpire gli uomini concreti non solo estrinsecamente o teoricamente, ma in modo così profondo da indurli all'azione? Questa domanda ci orienta verso un terzo tipo di risposta.

3° tipo: Affinché la motivazione dell'azione concreta di ogni uomo sia vera ed effettiva, non basta che provenga dalla volontà (esterna) di una persona singola come tale; né da una antropologia teorica pseudo-universale; bisogna invece che provenga da una concreta comunicazione e ispirazione del fratello al fratello.

L'uomo non può essere ispirato o mosso se non da un altro; l'Io non può porsi e realizzarsi come Io se non per mezzo del Tu, e viceversa. Per diventare una persona concreta, l'uomo non deve essere né egoista, né « isterico », ma — consapevolmente o no — condurre una vita intersoggettiva.

Questa intersoggettività non contraddice affatto la libertà personale del soggetto. Poiché la libertà nella vita di ogni persona viene evocata e suscitata gradualmente dal contatto con altri (con i genitori, educatori, amici, ecc.). Altrimenti essa rimarrebbe per tutta la vita in uno stato più o meno potenziale e immaturo; anzi potrebbe essere privata dalla sua capacità di attuazione concreta. La libertà concreta nasce e cresce unitamente con le relazioni intersoggettive. Quanto più chiara e profonda è la loro con-crescita, tanto più concrete risultano sia la libertà che le relazioni.

Ogni discorso sulla motivazione dell'agire umano deve quindi parlare dell'« altro » (sia uomo, sia Dio), come « motivatore »

⁹ Ciò dicendo non siamo d'accordo con la « etica della situazione », che anch'essa è a suo modo astratta, in quanto è imbevuta dalle stesse astrazioni a cui intende opporsi, tanto da finire con il non proporre alcune motivazioni concrete.

dell'agire concreto; altrimenti mancherebbe la messa in evidenza della concretezza e della inter-soggettività della vita e dell'esistenza degli uomini concreti. Chiunque rifiuta di rendersi conto chiaramente e realisticamente delle sue motivazioni (antecedenti e conseguenti), e con ciò dei motivatori delle sue motivazioni — o, più profondamente, dei soggetti della sua intersoggettività —, si vota a qualche forma di « nevrosi ». Si arrende ad una antropologia o una etica (sia filosofica, sia teologica) che permetta, o peggio ancora, induca gli uomini a sfuggire o trascurare le vere motivazioni reali e profonde. Ed anche una tale scienza stessa sarebbe metodologicamente e effettivamente « nevrotica »¹⁰. La nevrosi infatti viene descritta come un « rendere assoluto il relativo e nello stesso tempo trattare il relativo come assoluto » (I.A. Caruso) — In altre parole: in una scienza morale così impostata le funzioni del motivatore e del motivato si invertono, e conseguentemente, la scienza diventa irreal e fantasiosa (« nevrotica »).

Come evitare tali conseguenze ed effetti nel campo della teologia morale?

La teologia morale è chiamata ad offrire un modello di azione autenticamente cristiano. Un'azione cristiana deve essere motivata, mossa concretamente, da motivi autenticamente cristiani, senza discrepanza o diniego tra modello e motivi. Ora, qual è un motivo cristiano? Il motivo cristiano più autentico e nel contempo il più motivante consiste nella gratuita venuta di Dio in Cristo per la salvezza di tutti gli uomini.

Perciò l'azione, l'ortoprassi, dei cristiani deve essere accesa e mossa dalla conoscenza e nella riconoscenza di questa condiscendenza e grazia di Dio — rispettivamente di Cristo — delle quali noi siamo partecipi. Il discorso ordinato a quella conoscenza e riconoscenza si compie nell'ortodossia cristiana¹¹.

¹⁰ Usiamo il termine « nevrosi » in questo contesto non nel suo ristretto significato psicologico; tuttavia, non escludiamo qualche ripercussione d'una tale antropologia o etica al piano psicologico.

¹¹ Nelle sue riflessioni sul contenuto del Simbolo, l'autore ha analizzato in quale modo i suoi articoli possano essere visti come modello di un tale discorso, ossia come possano essere assunti come motivi chiarificatori dell'ortoprassi autenticamente cristiana. Speriamo che queste riflessioni possano essere pubblicate ulteriormente (N.d.R.).

Quindi l'ortoprassi cristiana ha bisogno della ortodossia come della sua chiara e continua motivazione¹².

B. Perché il Simbolo apostolico?

Ma perché riflettere proprio sul Simbolo apostolico e non su un altro testo, che forse sarebbe più adatto a fornirci un punto di partenza per le nostre considerazioni? A questa domanda potrà darsi una risposta solo in chiave retrospettiva al termine delle nostre riflessioni. La validità o meno della nostra scelta non dovrà scaturire da argomenti aprioristici, ma dai risultati della nostra impresa. In questo momento potrà bastare il fatto, che il Simbolo apostolico nei nostri giorni viene spiegato e messo sul davanti sempre più frequentemente in pubblicazioni teologiche e pastorali. Il fatto può sembrare sorprendente, ma ad ogni modo giustifica la nostra scelta.

Nella nostra interpretazione del Simbolo ci riferiamo al testo di esso, ma non intendiamo analizzare questo testo dal punto di vista filologico. La genesi letteraria del testo verrà considerata soltanto negli aspetti, che riguardano la struttura interna della confessione e con ciò assumono una rilevanza motivatoria propriamente teologica, in quanto che, nelle parole di Sant'Agostino, « verba (sc. Symboli Apostolici) fidelibus nota sunt, ut credendo subiugentur Deo, subiugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde mundato quod credunt intellegant »¹³. In queste parole è espressa l'unità tra ortodossia e ortoprassi, tra oggettività della fede (*fides quae*) e vita cristiana. Tutto questo svolgimento ha come suo effetto l'« intellegere » (che è anche lo scopo specifico della teologia sistematica). — In altre parole, osservando e studiando il testo « in fieri », cioè nel suo contesto di confessione battesimale, scorgiamo le intenzioni degli autori del Simbolo, che sono espresse nelle parole citate di Sant'Agostino, e partecipiamo alle loro motivazioni teo-

¹² Questo non è, come si vedrà più oltre, un plaidoyer per una « logoterapia » più o meno razionalistica, sia dell'ortodossia sia dell'ortoprassi dei cristiani.

¹³ *De Fide et Symbolo*, 10, 25; PL 40, 196; CSEL 41, 32, 12-16.

logiche e pastorali. In tal modo, così possiamo sperare, anche la nostra interpretazione del testo « fatto » del Simbolo sarà autentica, concreta e (nel senso agostiniano) « intelligente ».

Un tale metodo tiene conto soprattutto di una esigenza pastorale, cioè della funzione catechetica, omiletica e mistagogica del Simbolo. Poiché non basta la sola introduzione alle singole parole del testo, ma è necessario che tanto chi instruisce quanto coloro che sono istruiti si immedesimino nelle intenzioni degli autori del Simbolo. Altrimenti si apre, o per dir meglio resta, un « vuoto », che orienta verso intenzioni estranee e false. E non soltanto riguardo all'effetto motivatorio dell'ortodossia nei confronti dell'ortoprassi; la diversità delle intenzioni distruggerebbe anche l'unità di confessione. Poiché questa non consiste in unità di formula — vi sono molte formule non contraddittorie tra loro —, ma nell'unità delle intenzioni. Infatti quest'unità delle intenzioni non proviene da certe circostanze storiche, filosofiche o culturali, ma da ciò che il testo del Simbolo contiene ed esprime, cioè dal Vangelo di Dio, dall'esegesi storica di Dio stesso in Cristo. L'unità della confessione promana proprio da questa causa e da questa radice, per mezzo delle quali la Chiesa è una comunità di ortodossia, ossia una comunità di dossologia. Ed in questo riconosciamo ancora la rilevanza ecumenica (ad intra et ad extra) del Simbolo apostolico.

Non mancano pensatori teologici e pastorali, i quali ritengono che, ai nostri giorni, l'uso dei Simboli costituisca più un ostacolo che un aiuto al compito missionario della Chiesa. Il testo del Simbolo apostolico, dicono, non solo è antiquato ma è anche lontano dal linguaggio della Sacra Scrittura. Di più, ciò che è peggio, pensano che favorisca nei cristiani un atteggiamento « introverso ». Se tali obiezioni siano o no valide e convincenti, non anticipiamo ora, è meglio che la risposta scaturisca dalle nostre stesse riflessioni.

Tuttavia sarà utile ed opportuno rilevare la intenzione missionaria (o pastorale) con la quale affrontiamo il nostro argomento. A tal fine ci richiameremo al libro di Giona, giacché il compito, o almeno la situazione di questo profeta, come ci viene descritta nel suddetto libro, è molto simile alla nostra. Difatti,

come vedremo, l'immagine di Dio contenuta in questo libro, si avvicina alla piena e salvifica rivelazione di Dio in Cristo. Perciò lo studio della teologia del libro di Giona ci appianerà la strada alla comprensione della fede cristiana nel Simbolo apostolico.

C. Il libro di Giona o: il « Sitz im Leben » dei testi di « confessione »

Il libro di Giona ci presenta nella figura di un profeta l'impegno missionario e nello stesso tempo la sua fuga « lungi dal Signore ». Tra questi due poli oscilla il racconto, straordinariamente ricco di attualità riguardo alla situazione postesilica del popolo d'Israele, e certo non meno riguardo alla nostra testimonianza cristiana nel mondo odierno. Il libro di Giona ci presenta uno specchio, satirico e multidimensionale, del dramma di tutti i tempi: la realizzazione dell'immutabile bontà di Dio attraverso la pusillanimità e le ridicolaggini dei suoi profeti.

Ricordiamo brevemente le fasi degli avvenimenti: Giona si sottrae alla sua divina missione fuggendo a Tarsis « lungi dal Signore ». Ma questi scatena un sì gran vento sul mare che la nave minaccia di sfasciarsi. Solo Giona, il profeta, sceso nel fondo della nave, si corica e dorme profondamente. I marinai gettano le sorti per sapere chi sia la causa di quella tempesta, e la sorte cade su Giona. Presolo, lo gettano in mare e subito il mare si calma. Il Signore fa sì che un gran pesce inghiottisca Giona, il quale rimane nel ventre del mostro tre giorni e tre notti. Qui implora l'aiuto del Signore e il pesce lo rigetta sulla spiaggia.

Il Signore parla di nuovo al profeta: « Alzati, vè a Ninive a predicare ad essa ciò che ti dirò ». Questa volta Giona si muove e va a Ninive. I Niniviti credono a Dio e fanno opere di penitenza. Il Signore ne ha compassione e « recede dal male che aveva minacciato di fare ad essi ». Ma ciò dispiace al profeta, che se n'affligge e si adira.

Da una parte Giona « nel suo paese » sapeva che Dio è il « Dio clemente, misericordioso e paziente, pieno di compassione e pronto a recedere dal punire » (4, 2); d'altra parte Giona

ha grande difficoltà ad ammettere l'infinita bontà di Dio, perché egli stesso è compromesso; poiché quella bontà di Dio è opposta al gretto spirito particolaristico del profeta, rappresentante del popolo d'Israele. Precisamente la mescolanza di una mentalità di fuga con l'immagine teorica — « naturale » — di Dio conduce l'anima del profeta ad un conflitto profondo, cioè ad una mancanza di fiducia in se stesso e poi nel suo compito missionario. Finalmente però anche Giona viene toccato dalla chiamata misericordiosa di Dio.

Non intendiamo ora una meditazione edificante su questo racconto, benché a questo si presterebbe molto bene. Vogliamo fare invece uno studio scientifico, che richiede un'analisi rigorosa del libro di Giona.

Quest'analisi scopre che il libro consta di due strati, cioè:

- 1° il racconto degli avvenimenti; e
- 2° i testi che possiamo dire « di confessione », inseriti nella narrazione, che hanno un linguaggio abbastanza differente e che usano testi più antichi.

Quindi la nostra riflessione si occuperà non tanto del comportamento del profeta, ma anzitutto delle interpretazioni e dell'insegnamento teologico fornitoci per mezzo della composizione del libro¹⁴. Se domandiamo, qual è in generale il valore e la funzione di « testi di confessione », proprio il modo con il quale tali testi sono stati inseriti nel racconto su Giona per mezzo della redazione del libro, ci insegnerà, come noi ai giorni nostri dobbiamo inserire tali testi nel nostro ambiente, nel nostro contesto teologico attuale. Da questa maniera di inserimento impareremo, come valutare la loro importanza e la loro finalità in rapporto alla nostra situazione ecclesiastica e mon-

¹⁴ Per l'analisi esegetica del libro di Giona si possono vedere: A. FEUILLET, *Jonas*, in DBS IV, Paris 1948, 1104-1131. - G. VON RAD, *Der Prophet Jona*, München 1950. - D. SMART, *Jonah* (Interpr. Bible VI), New York 1956, 869-894. - J. FICHTNER, *Obadja, Jona, Micha*, München 1957. - A. FEUILLET, *Le livre de Jonas* (BJ), Paris 1957. - A.M. GOLDBERG, *Das Buch Jona*, Freiburg i.Br. 1959. - A. WEISER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* (ATD, 24), Göttingen 1959, 214-226. - C.A. KELLER, *Jonas* (Commentaire de l'Ancien Testament, XIa), Neuchâtel 1965, 263-291. - ST. VIRGULIN, *Giona*, in: *Introduzione alla Bibbia* II/2, Torino 1971, 536-541.

diale. In questo senso poniamo la questione: qual è il significato del Simbolo apostolico per la Chiesa di oggi?

In preparazione alla risposta a questa domanda, riflettiamo sull'uso dei testi di « confessione », sui loro luoghi speciali e concreti nel contesto del libro di Giona.

1. I primo testo di confessione (Giona 1, 9)

La prima occasione per citare un testo di confessione nel nostro libro è questa: i marinai spaventati dicono a Giona: « Facci sapere il motivo di questa sventura. Qual è la tua professione? Di dove sei? Dove vai? Qual è il tuo popolo? » (1, 8). Nella risposta Giona adopera la formula della fede del popolo d'Israele: « Io sono ebreo e temo il Signore (Jahvè), il Dio del cielo, che fece il mare e la terra » (1, 9)¹⁵.

La redazione di questo passo intende rilevare vari aspetti importanti della situazione. Prima di tutto: la confessione di Giona non fu spontanea, ma provocata dalle domande dei marinai, benché il testo sia della massima rilevanza nelle circostanze concrete: perché parla del « Dio del cielo, che ha fatto il mare e la terra ». Così il medesimo testo rimprovera la mentalità del profeta e rivela la sua colpa. Nondimeno Giona recita il suo Credo, non perché ripieno di coraggio, ma perché forzato a rispondere alle domande scottanti dei marinai.

Con questo la confessione, ogni confessione, viene caratterizzata come una confessione di colpa, provocata dalle domande o dalle critiche fatte da dentro e da fuori. L'atto di confessione della fede è sempre un atto d'umiltà e di prontezza ad essere criticati. Per mezzo di una tale confessione la Chiesa mostra il suo ideale, in virtù del quale può e deve essere giudicata. La critica suppone la confessione¹⁶. La gente aspetta una tale confessione dalla chiesa; e la sua credibilità concreta presso il

¹⁵ Possiamo notare, che questa confessione è la stessa del primo articolo del Simbolo apostolico. - Ciò non implica una dipendenza diretta e letteraria tra le formule del libro di Giona e del Simbolo apostolico, ma nondimeno c'è corrispondenza del contenuto.

¹⁶ Cfr. K. RAHNER, *Kirche, Gesellschaftskritik und Gesellschaft der Gegenwart*, in: *Universitas* 26 (1971) 485-489, specialmente 485 s.

mondo non è minacciata da tale confessione, ma piuttosto dalla mancanza di essa.

Poi: Giona, il profeta, non si comporta secondo la sua confessione: invece di proclamare la presenza di Dio e il suo aiuto — che è l'unica possibilità per domare la tempesta —, Giona dorme e poi narra la sua fuga « lungi dal Signore ».

Tutta questa situazione ha un significato universale: Anche oggi tutta l'umanità si trova sulla medesima nave. Qual è allora il compito dei fedeli? Qual è la loro confessione? Non è vero, che si dibattono anch'essi nella tempesta, perché fuggono « lungi » dal Signore? Sono davvero pronti a dare la testimonianza che gli uomini aspettano da loro? — Non si dica, che una tale confessione separa i fedeli dal mondo; — Giona fu separato dai suoi compagni di nave soltanto mentre dormiva nel fondo e rifiutava la confessione.

Ancora: l'effetto immediato della confessione di Giona, la calma della tempesta, non dipese dalla soggettiva prontezza di Giona a confessare, né dal vigore conciliante dell'enunciazione della confessione, ma dalla sua oggettiva validità. Poiché il « confessore » non fece una « buona figura », impressionante e convincente. Se la salvezza dei marinai fosse dipesa dalla buona volontà o dalla buona coscienza di Giona, essi molto probabilmente sarebbero periti. Ma perché la provocazione di Giona e nello stesso tempo il chiarimento della situazione avvenne per mezzo del contenuto oggettivo della confessione: « Dio fece il mare e la terra », proprio questa oggettività manifestò la sua importanza. L'oggettività della confessione possiede sempre una rilevanza, molto realistica e basica e nello stesso tempo è proprio essa, che colpisce gli uomini. C'è da consolarsi al pensare, che il mondo si salva, anche se la nostra confessione avviene in modo molto deficiente.

Tuttavia questa importanza dell'oggettività non implica una « cosificazione » (« oggettivizzazione » secondo la terminologia cartesiana) di Dio, né una « feticizzazione » della formula, perché la confessione è e rimane in primo e in ultimo riguardo un incontro con Dio, cioè con la realtà la più personale.

Perciò il redattore del libro di Giona presenta Dio come il soggetto propriamente detto di tutta la serie di avvenimenti

narrati: p. es. « Dio scatenò un gran vento » (1, 4); « Il Signore dispose che un enorme pesce inghiottisse Giona » (2, 1); « a un ordine del Signore il pesce rigettò Giona all'asciutto » (2, 11). I marinai lo capiscono molto bene: nella prima fase invocano « ognuno il suo proprio dio » — senza risultato. Ma l'esperienza del Signore, « che fece il mare e la terra », aprì loro la via verso il vero Dio, li condusse al culto del Vero: i marinai furono presi da grande timore di Dio, offrirono sacrifici al Signore e fecero voti (1, 14-16). Così attraverso il comportamento di Giona (anche se in contrasto con le sue intenzioni) venne adempiuto un compito missionario. I marinai fanno proprio ciò che Giona ha rifiutato di fare: l'incontro con il Signore, dal quale Giona si allontanò fuggendo.

2. Il secondo testo di « confessione » (2, 3-10)

Come secondo luogo, dove troviamo una confessione di Giona, è da considerare la sua preghiera nel ventre del pesce, il cosiddetto « Salmo di Giona » (2, 3-10).

Risulta agli esegeti che questo salmo è stato composto con elementi vari alla maniera dei salmi di ringraziamento. Di questo genere sono p. es. i salmi 18, 31, 32 ed altri. In tali salmi colui che prega ringrazia il Signore per la salvezza ricevuta, e perciò prima menziona le angustie precedenti e poi esalta il fatto stesso della salvezza.

Ora, che cosa indusse il redattore del libro di Giona a seguire questo genere di salmo nella sua composizione? Di fatti non solo lo stile di questa preghiera differisce da quello delle altre parti del libro, ma anche l'intenzione della preghiera sembra diversa dal contenuto di essa. Giona, quando si effonde in questa orazione non è ancora salvo, al contrario è oppresso da tutte le pene e dal pericolo di vita. La preghiera invece è un salmo di « ringraziamento ». Che cosa significa — secondo l'intenzione del redattore — questa discrepanza tra la situazione e la preghiera?

La discrepanza non si trova tanto nel fatto del pregare, ma piuttosto nel contenuto della preghiera. Secondo l'intenzione del salmo l'orante parla della sua salvezza « come se »

fosse già stato salvato: mentre si trova posto non al termine dell'angustia, ma nel bel mezzo di essa; e ne parla, non a modo di descrizione dell'angustia (passata o presente), ma nell'intenzione di essere salvato da essa. Questo « come se » non indica una anticipazione (realistica o illusoria) della futura salvezza, ma suppone la salvezza già (in senso passato) *fatta* — e perciò degna di ringraziamento.

Così sembra, che questo testo del « Salmo » introduca un momento estraneo alla situazione e al racconto; un elemento non derivante e non desumibile dalla situazione come tale, ma che tuttavia riguarda la stessa situazione e ispira al profeta le parole della sua preghiera.

Certo la preghiera del profeta può dirsi « soggettiva », in quanto l'angustia, che l'opprime mentre prega, viene affidata alle parole (indubbiamente molto sentite e profondamente radicate nel cuore di quest'uomo); ma non è per nulla una preghiera « soggettivistica », perché quelle parole stanno al di sopra della situazione. In esse la salvezza non rimane allo stato ottativo (ciò vuol dire: proiettata o rimessa nel futuro alla maniera di un desiderare umano), ma al contrario: si rende ragione (anzi: ringraziamento) della salvezza in quanto già fatta. Si tratta della salvezza come realtà oggettiva, che supera largamente ogni salvezza particolare, che l'uomo può desiderare¹⁷.

Perciò l'elemento « estraneo » al testo e alla situazione della narrazione, del quale parlavamo sopra è la conseguenza della stessa indole della salvezza, per la quale chi prega rende grazie. Chi prega può ringraziare perché la salvezza è già avvenuta. Quando prega così, la sua preghiera è per propria natura una « confessione », in quanto si rivolge a Dio, che è fedele, ossia nel presente e nel futuro non opera diversamente che nel passato.

In altre parole: quanto più colui che prega parla di Dio che « E'-Colui-Che-E' » (il nome di Dio!), tanto più si tratta

¹⁷ Si potrebbe formulare in modo paradossale: Nessuna speranza è tanto salvifica quanto la speranza compiuta non tanto nel futuro quanto nel passato, anche se questo adempimento al presente non è ancora manifesto agli occhi soggettivi.

di salvezza reale e profonda, autentica e oggettiva. E questa preghiera avviene senza alcuna ombra di minore sincerità, perché riguarda e riflette la veracità e la fedeltà di Dio, che è al di sopra di ogni verità e sincerità che l'uomo possa mai conseguire con la « propria » opera. Da ciò appare che ogni preghiera a Dio è nello stesso tempo una confessione oggettiva della fedeltà dello stesso Dio. Quest'intima relazione tra la preghiera e la confessione comporta che, come ogni sincera preghiera è una confessione, così ogni sincera e oggettiva confessione è contemporaneamente una preghiera autenticamente concreta.

Sembra utile, ora, che, osservando il modo di comporre e il metodo del redattore del libro di Giona, delucidiamo il significato, secondo la sua mente, della relazione tra i diversi testi di « confessione del suo libro ».

Parliamo prima del rapporto tra la formula della confessione israelitica (1, 9) e il « salmo di ringraziamento » del capitolo secondo (2, 3-10). E' ovvio che la situazione e le parole del salmo intendono una ratifica e spiegazione della detta formula. Né la situazione né le parole ci sarebbero state, se non ci fosse « il Signore, Dio del cielo, che fece il mare e la terra ».

Giona, svegliato a causa della tempesta, viene provocato alla confessione (come formulata 1, 9) dalle domande dei marinai. Questi capirono che cosa questa confessione di Giona significasse e includesse, come se avessero avuto già un sospetto prima che il profeta — a malincuore e inconsapevolmente — la emettesse. Ora Giona, gettato in mare e posto nel ventre del pesce, rievoca il significato della sua confessione: « Dio è il Signore della terra e del mare » per mettere questo significato alla prova, riconoscendo — ancora a malincuore — quale sia il valore e la validità della confessione per lui stesso. Vediamo dunque che il significato di « confessione » è identico nella formula di 1, 9 e del salmo di 2, 3-10; la varietà di parole tra l'uno e l'altro testo non nasce da una diversità di significato. Osservando soltanto l'apparenza esteriore dei testi, si potrebbe pensare che la prima formula venga « oltrepassata » da una nuova esperienza. Ma in realtà le parole del salmo non sono altro che la ratifica della validità della prima formula, molto più

concisa e precisa. Perciò non soltanto le parole del salmo sono parole « proprie » di Giona, ma anche e assai più, la prima formula di confessione diventa la sua formula « propria ».

Considerando, poi, che dalla realtà espressa nella formula: « Dio è il signore della terra e del mare », proviene sia la situazione penosissima di Giona sia la sua salvezza impetrata per mezzo della preghiera, possiamo ricercare come il salmo nasca dalla formula e come la formula porti frutti nelle parole della preghiera¹⁸.

Giona aveva emesso la formula, e i marinai la capirono bene; ma nella mente di Giona tutto il significato della formula era rimasta oscurata, non perché il profeta non avesse potuto capirlo, e neppure perché non l'avrebbe capito, ma perché — in tutta la sua fuga — non volle capire. Che cosa dunque cambiò la mente e l'intenzione di Giona in modo che esprimesse chiaramente la validità della formula per mezzo delle parole del salmo?

Le parole del salmo acquistano rilevanza e vigore riguardo al soggetto, cioè riguardo al profeta stesso, quando egli è posto nelle tenebre della morte. Quelle parole non sono « recitate », ma sono in senso pieno parole « proprie » di Giona. Da una parte la morte impedisce che la fuga 'lungi da Dio' del profeta sia continuata e dall'altra egli ed ogni uomo accettando la morte consegue quella « parrhèsia » (la libertà di poter dir tutto), che penetra tutta la sua esistenza e gli permette di usare parole proprie. Non c'è difatti discorso umano veramente esistenziale se non a confronto con la morte, intesa, sia come termine finale e definitivo di ogni vita, sia come realtà illuminata dalla volontà salvifica di Dio.

3. Il terzo testo di « confessione » (4, 2).

Ci resta da fare una riflessione su una simile confessione di Dio nel libro di Giona, inserita dal redattore nel dialogo del pro-

¹⁸ In una terminologia presa dalla biologia si può dire, che il salmo è il «fenotipo» della formula in quanto la formula è il «genotipo» del salmo.

feta con Dio, descritto nel capitolo quarto. Giona, non gode del buon successo della sua predicazione, e della misericordia di Dio verso i Niniviti, ma li sopporta a malincuore, perciò parla così al Signore: « Sapevo infatti ancora nel mio paese che tu sei un Dio clemente, misericordioso e paziente, pieno di compassione e pronto a recedere dal punire » (4, 2).

Questo « titolo » di Dio allega una formula di confessione assai spesso usata dai giudei (anche se talvolta con qualche modifica)¹⁹. Che cosa essa significa in questo momento e contesto per la mente del redattore? — Giona, quasi completamente dimentico dell'esperienza della morte, delle parole del suo « salmo » e della sua salvezza dal ventre del mostro marino, cerca di nuovo di giustificare la sua fuga con un altro « ragionamento ». Egli adopera la formula non per esprimere gratitudine a Dio per la salvezza ricevuta, ma per accusare Dio e scusare se stesso. Le parole della formula non vengono pronunziate a scopo di dossologia, ma sono inserite nella sua argomentazione di scusa e subordinate ad essa. A Giona non interessa Dio, ma la propria giustificazione. Così riduce Dio a un valore puramente esterno, « di formula »; si serve di Dio come di una « cosa », lo tratta come un « oggetto » — in modo completamente alieno dalla vera oggettività di Dio. Una tale « cosificazione » di Dio non nasce dalla confessione di Dio, anche se fatta perché giovi all'uomo, ma proviene dal soggettivismo, che cerca solo la giustificazione di se stessi. Un tale soggettivismo riduce l'importanza della « confessione » all'infimo limite, cioè al vantaggio, che porta al « confessante »²⁰.

Egoismo e egocentrismo sono la radice dell'invidia di Giona per la salvezza dei Niniviti e della sua disperazione della sua vita e funzione missionaria. Pertanto si radunano nel cuore di

¹⁹ H.W. WOLFF prende questa formula come punto di partenza di tutto il libro di Giona risp. della sua redazione. Cfr. H.W. WOLFF (e.a.), *Die Bibel Gotteswort oder Menschenwort. Dargestellt am Buche Jonas und am Apostolat des Paulus nach 2 Kor 4*. Neukirchen 1959. Per la formula stessa cfr. Es. 34, 6; Salmi 86, 15; 103, 8 s.; Gl. 2, 13.

²⁰ Cfr. la discussione, alla quale accennammo nella nota 5. Adesso scopriamo i veri motivi della « cosificazione » menzionata allora, cioè il soggettivismo nel campo religioso, non l'oggettività fondamentale e realistica della fede.

Giona tutti i fattori contrari e impeditivi di una confessione vera, autentica, oggettiva, cioè: la « cosificazione di Dio », l'uso soggettivistico della formula di confessione, la teoria « naturale » della misericordia di Dio (« sapevo infatti che sei un Dio clemente²¹ »), l'invidia per la salvezza degli altri, che crea una mentalità particolaristica o di ghetto. Tutti questi elementi concorrono e si rafforzano vicendevolmente e finalmente sfociano in una ideologia impenetrabile, che sembra tanto più perfetta, quanto più riesce a servirsi di frasi e di ragioni di « post-Rivelazione » o di « post-Cristianesimo », ma che sono elementi « cristiani » soltanto nel suono delle parole.

Ma allora, che cosa significa l'allegazione della formula sul « Dio clemente e misericordioso » nella intenzione del redattore del libro di Giona? Qual è il suo giudizio teologico sulle parole e sulla mentalità del profeta?

Nel dialogo di Giona con Dio, Dio dice poche parole, ma dissolve gradatamente il nodo ideologico contorto nella mente del profeta.

Domanda semplicemente Giona: « Credi di aver ragione a mostrarti adirato? » Con questo Dio dimostra, che la sua divina misericordia è perfino quella che è espressa nella formula, e non quella della teoria ideologica di Giona. Dio è più misericordioso di quanto Giona è disposto ad ammettere, quando interpreta la formula soltanto in suo favore.

La misericordia di Dio è tale e tanta che non esclude neppure il suo profeta sonnolento, ostinato e noioso. Dio concede al profeta spazio di tempo perché impari progressivamente le singole dimensioni della misericordia divina e perché cresca la sua esperienza, che il redattore già aveva indicato al lettore, quando gli aveva posto dinanzi la formula di confessione.

Quando Giona enunciò la formula, aveva proferito più di quanto aveva capito, e proferendola espone nient'altro se non ciò che più tardi gli diventerà chiaro. Pertanto la enunciazione della confessione è un atto non solo di fede, ma anche di spe-

²¹ La formula citata prende così il senso di: « Dio perdonerà, è il suo mestiere », che è una parola ironica di Voltaire. Ma infatti esprime il programma di ogni teologia soggettivistica.

ranza. Poiché la certezza della confessione corrisponde alla pazienza di Dio.

Nel libro di Giona la via di questo profeta, che inizia con la sua fuga e termina nella sua riconoscenza della volontà divina universale di salvezza, è spiegata con mezzi letterari e redazionali particolari, che abbiamo cercato di decifrare. Questo lavoro ci ha mostrato la funzione dei testi di confessione così per la via del profeta come per la spiegazione del metodo adoperato dal redattore del libro. Rimane però la questione se tutti questi elementi siano validi ancora per noi, che viviamo nel tempo del Nuovo Testamento.

Si deve rispondere, che tutti quegli elementi, che aprirono la via di Giona, non solo non sono stati annullati, ma invece confermati e portati al loro culmine.

Il libro di Giona, tra tutti gli scritti dell'Antico Testamento, contiene e promuove più espressamente l'universalismo della salvezza, contro le tendenze particolaristiche di qualsiasi genere. La sua immagine di Dio e della piena volontà salvifica del Signore è molto vicina alla rivelazione di Dio in Cristo. Il nucleo della salvezza proposta in questo libro, cioè il superamento della morte mediante la risurrezione alla vita escatologica, è molto simile al centro e all'ordine dell'esperienza cristiana.

Pertanto non può far meraviglia, che i cristiani dei primi secoli non solo videro Giona come modello della propria vita, ma che anche dovunque diventavano partecipi di questa vita, usarono il metodo della « confessione ». In modo particolare nella celebrazione ed esperienza pratica del battesimo continuavano il metodo della confessione con tutte le sue conseguenze ed approfondivano il « procedimento » di confessare trovato nel libro di Giona.

Si sa, e lo vedremo ancora in modo più particolareggiato, che la prassi del battesimo della Chiesa antica è il fondamento e la matrice del testo del nostro Simbolo apostolico. Pertanto lo studio di questa prassi e dei suoi presupposti teologici gioverà molto a capire il testo di questo Simbolo.

D. *I Simboli, il loro « Sitz » nella vita del cristiano, particolarmente nel suo battesimo*

1. Il « segno di Giona »

Qualcuno potrebbe obiettare contro la nostra valutazione del libro di Giona, che la venuta escatologica di Cristo e la confessione di Lui, — quindi anche il nostro Simbolo apostolico —, trascendono la prospettiva del Vecchio Testamento e di conseguenza anche il contenuto, l'insegnamento teologico-kerigmatico del redattore del libro di Giona, ed anche la sua « pratica » della confessione. Non lo indicò lo stesso Gesù Cristo dicendo: « Ecco: qui (cioè nel mistero della sua persona e nel suo Vangelo) vi è più di Giona » (Mt 12, 41)?

Per rispondere a questa obiezione, osserviamo attentamente il contesto di questa frase. Gesù va pienamente d'accordo con l'universalismo insegnato nel libro di Giona. Tanto è vero che rimprovera agli scribi e ai farisei la loro infedeltà. Questi chiedono un segno: « Maestro, desideriamo vedere da te un segno »; e Gesù risponde loro: « Questa generazione malvagia e infedele chiede un segno, ma non le sarà dato altro segno che quello del profeta Giona ». In altre parole, gli scribi e i farisei pensano allo stesso modo del profeta Giona, cioè con mentalità particolaristica e invidiosa. Ma Gesù indica il sorgere del vero universalismo del Nuovo Testamento, più radicale e più largo di quello del libro di Giona: « Infatti, come Giona stette tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo starà tre giorni e tre notti nel cuore della terra ». L'esperienza di Giona è un tipo, un modello meno completo della morte e della risurrezione di Gesù Cristo. A questo si riferisce il « più di Giona ». Ma il significato della Pasqua di Cristo corrisponde a quello del suo tipo in Giona, come realmente il « più di Giona »²².

Nelle nostre riflessioni ulteriori²³ ci occuperemo molto del-

²² Cfr. specialmente A. VÖGTE, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, in: *Synoptische Studien*, Festschrift f. A. Wikenhauser, München 1953, 250-277.

²³ Cfr. nota 11 (N.d.R.).

la risurrezione del Signore, perché essa è il centro di tutto il Simbolo Apostolico. Ed è chiaro, che l'importanza centrale della Pasqua del Signore non soltanto si presenta nel testo, ma anche che questo testo non può essere inteso, se non nella e per mezzo della concreta esperienza della Pasqua.

La domanda degli scribi e farisei manifesta non soltanto il problema e la difficoltà di credere presente nell'ambiente palestinese, ma rivela la mentalità contraria alla fede di tutti i tempi.

Viceversa il segno, o la chiave ermeneutica, per tutti i credenti e per la loro confessione di fede è l'esperienza²⁴ veramente e profondamente pasquale e battesimale. Dio risuscitò il Figlio dalla morte e ha rigenerato noi — che abbiamo seguito Giona a somiglianza di Cristo — nel fonte battesimale. Siamo invero battezzati per la morte e la risurrezione del Signore.

Essendo dunque la nostra « situazione ermeneutica » non altro che il nostro battesimo, sacramento permanente della nostra fede, nessuna meraviglia che il testo del Simbolo apostolico sia sorto dalla prassi battesimale della Chiesa. Perciò prima di analizzare più profondamente la struttura del Simbolo, richiamiamo, sia pur brevemente, il significato del battesimo cristiano.

Il significato fondamentale e radicale del battesimo consiste in ciò, che per mezzo di esso lo Spirito Santo viene conferito al popolo come forza escatologica, massimamente realizzata e manifestata nella risurrezione di Cristo. Questa forza opera in Gesù Cristo stesso e nei cristiani uniti a Lui mediante il battesimo. La vocazione messianica di Cristo e la sua realizzazione è un « essere battezzato » (cfr. Mc 10, 35; Lc 12, 50). Il battesimo di Gesù nel Giordano è il preludio inaugurante e reale così del suo rapporto con il Padre come della sua missione per la salvezza del mondo, per un mondo nuovo, un mondo della risurrezione.

²⁴ KIERKEGAARD parlerebbe di « contemporaneità » con Cristo. P. es.: *Esercizio del Cristianesimo* (1850), trad. it. a cura di C. FABRO, Roma 1971, spec. 40-45, 102-116, 125-129; *Diario*, it. Brescia (ed. rived.) 1962, nn. 681, 1285, 1574, 1505, 1727, 2248.

Tutto ciò si sviluppa parallelamente alla vocazione di Giona e nel contempo in contrasto con l'adempimento di essa da parte di Giona. Da Giona una fuga 'lungi dal Signore', da Gesù la più intima filiazione con il Padre; da Giona la disobbedienza del suo sottrarsi al compito datogli da Jahvè, nella via di Gesù l'ubbidienza perfetta fino alla croce; Giona a malincuore ricevette la morte (nel mare), che non poté evitare, Gesù Cristo con profonda e somma libertà e carità si consegnò nelle mani dei suoi nemici. - Per questo l'insegnamento e le prospettive del redattore del libro di Giona rimangono molto rilevanti: il redattore infatti mostra nello specchio antitetico del comportamento del profeta tutto ciò che viene realizzato positivamente nella Pasqua di Cristo. Così comprendiamo, che l'antichità cristiana continuava la visione del redattore del libro di Giona e spiegava le sue anticipazioni tipologiche e profetiche della Pasqua di Cristo e di quella dei cristiani come « battezzati »²⁵.

Il « più di Giona » consiste — nella concezione cristiana — nel « più » della persona di Gesù, e quindi nel « più » dell'effetto finale: la « nuova creazione », sorta dalla partecipazione nostra alla persona e alla Pasqua di Cristo; « perché chi è stato ricevuto da Cristo e ha ricevuto Cristo non sia dopo il lavacro il medesimo che era prima del battesimo, ma il corpo del rigenerato diventi la carne del Crocefisso »²⁶.

Questa verità penetra tutta l'esistenza del cristiano e la caratterizza: « Noi tutti, battezzati in Gesù Cristo, fummo battezzati nella sua morte. Con il battesimo fummo sepolti con lui nella sua morte affinché, come Cristo risuscitò dai morti per la gloria del Padre, camminiamo in una vita nuova. Infatti, se siamo diventati come una medesima pianta con lui, per conformità alla sua morte, così lo saremo anche per la conformità nella sua risurrezione, ben sapendo che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui affinché il corpo del peccato fosse di-

²⁵ Testi importanti e significativi patristici: TERTULLIANO (PL 2, 840), AMBROGIO (PL 16, 1044), AGOSTINO (PL 40, 666 e 41, 567), GIROLAMO (PL 22, 546), ZENONE (PL 11, 448), IRENEO (PG 7, 1136), CIRILLO GERUS. (PG. 33, 846 s.), GREGORIO NISS. (PG 41, 605) ecc.

²⁶ LEONE MAGNO, *Sermone* 63, 6 (PL 54, 357).

strutto e noi non fossimo più schiavi del peccato, poiché colui che è morto è libero dal peccato. Se dunque siamo morti con Cristo, noi crediamo che vivremo pure con lui, ben sapendo che Cristo, risorto dai morti, non muore più: la morte non ha alcun potere su di lui. Egli infatti morì e morì per il peccato una volta per sempre; ora invece egli vive e vive per Dio. Così anche voi: pensate che siete morti al peccato e che dovete vivere per Dio in Gesù Cristo » (Rom 6, 3-11) ²⁷.

Da questo parallelo, esistenzialmente stabilito e radicato nel battesimo di ogni cristiano, tra la Pasqua di Gesù Cristo e il battesimo del singolo cristiano, risulta che anche l'esistenza del cristiano battezzato si muove come antitipo al comportamento di Giona. Quanto più il cristiano è battezzato nella morte e risurrezione di Cristo, tanto più la sua vita concreta cristiana si intende partecipe del « segno di Giona » e partecipe del « più » di Giona, prima indicato nel metodo e nelle prospettive del redattore del libro di Giona e massimamente realizzato nella Pasqua di Cristo.

2. Battesimo e Fede

Quando S. Paolo dice, che il cristiano è battezzato nella morte e nella risurrezione di Cristo, con questa espressione si riferisce ad una formula battesimale dei primi cristiani, somigliante a quella di 1 Cor 15, 3s.: « che Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture, che fu sepolto e risorse il terzo giorno secondo le Scritture... »; formula introdotta da un « che » recitativo, caratterizzata come « formula di confessione » ²⁸ con le parole: « Vi ho trasmesso quanto anch'io ho ricevuto... ».

Vediamo che questa formula sorta dalla prassi catechetica e battesimale dei primi anni della Chiesa, è usata da S. Paolo

²⁷ Cfr. R.C. TANNEHILL, *Dying and Rising with Christ*, A Study in Pauline Theology, Berlin 1967; F.-X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, it. Roma 1969, spec. 454-465; R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*, Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva chiesa, Torino s.a.

²⁸ Sulla « Formgeschichte » di tali formule vedere: V.H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions (New Testament Tools and Studies, 5)*, Leiden 1963.

per esprimere l'intima connessione del cristiano con Cristo. Così questa « formula », questa « confessione », viene veramente inserita e resa « propria » della persona e dell'esistenza del cristiano.

Ricordiamoci il capitolo sesto della lettera ai Romani. L'uso che S. Paolo ivi fa della confessione: « morti, sepolti, risorti anche noi per mezzo del nostro battesimo », non solo implica un parallelo assai significativo con l'uso che il redattore del libro di Giona fa delle confessioni, ma soprattutto comporta una intima relazione e unione tra fede e vita secondo la fede: « anche noi camminiamo in una vita nuova » (Rom 6, 3-4). Tutti gli elementi di una vita autenticamente cristiana sono contenuti in questa vita nuova in rapporto (« syn- », Rom 6, 4-5; Col 2, 12; 3, 1) con Cristo che è risuscitato.

Per la nostra interpretazione del Simbolo apostolico è di alta importanza, che proprio questo passo di 1 Cor 15 fu inserito²⁹ nella prima versione del Simbolo, inserito nel suo schema originale trinitario³⁰.

Ritroviamo dunque per la terza volta lo stesso metodo di inserimento: la prima presso il redattore del libro di Giona, la seconda presso S. Paolo nella lettera ai Romani (6, 3), la terza ora nel nostro Simbolo apostolico. In tutti e tre questi casi la ragione dell'inserimento, e il suo modo, ci insegnano: *a.* l'unità tra fede e vita, tra fede e morale, proviene dalla massima concentrazione dell'esistenza nostra nella Pasqua di Cristo; *b.* questa motivazione (la suddetta concentrazione) diviene il motivo concreto della iniziazione battesimale alla medesima Pasqua di Cristo; *c.* da questa unità e con-crescita pasquale-battesimale acquistano chiarezza: l'immagine di Cristo, l'immagine di Dio suo Padre, e l'immagine di noi suoi fratelli consapevoli e consuscitati.

Dall'inserzione della morte e sepoltura e risurrezione di

²⁹ Cfr. la versione latina della « *Traditio Apostolica* », IPPOLITO ROMANO, ca. 215: « crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus, et resurrexit die tertia vivus a mortuis » (D-Sch 10). Cfr. H. BORTÉ, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Essai de réconstitution, Münster 1963, 48.

³⁰ Cfr. infra pp. 61-64.

Gesù Cristo — menzionate nel testo della formula di « confessione », « usato » in 1 Cor 15 e « citato » in Rom 6 — nella vita dei cristiani mediante il loro battesimo, o piuttosto: mediante il loro contatto battesimale con Cristo, morto, sepolto e risorto, deriva la vita autenticamente cristiana.

Di questa vita Giona era tipo, al modo del « segno di Giona ». Nell'antica letteratura cristiana l'acqua del fonte battesimale è paragonata al mare nel quale Giona fu gettato. - La vita del cristiano si realizza alla maniera di Giona: la conversione³¹ (prima e seconda) è simile a quella di Giona; la salvezza di Giona somiglia alla vita nuova dei cristiani; la loro orazione fiduciosa e prolungata rammenta la preghiera di Giona. Il mare (l'acqua) dal quale (dalla quale) il battezzato sale, implica la piena realtà della morte in senso universale³². Il « rigetto sull'asciutto » di Giona è la salvezza dalla morte per mezzo della risurrezione.

In questo contesto notiamo l'intima unione tra il « segno di Giona » e l'indole della preghiera cristiana. Nelle pitture e sculture (p. es. sepolcrali) Giona viene presentato sempre³³ in atto di uscire dal ventre del pesce e nell'atteggiamento classico dell'« orante » (cioè con le mani stese). Ricordiamo ciò che abbiamo detto sulla preghiera di Giona nel ventre del pesce: la genuina preghiera del cristiano è quella di fede e speranza³⁴. Di particolare rilevanza sono qui le orazioni di fedeli posti in pericolo di morte (p. es. di martiri): « Colui che trasse incolume Giona dopo tre giorni dal ventre del pesce... Lui ha la forza di risuscitarci... Egli risorse da morte il terzo giorno e diede il pegno della nostra risurrezione »³⁵.

³¹ Cfr. GIROLAMO, *In Ionam*, III (PL 25, 1143): Il libro di Giona è l'origine della conversione di Cipriano.

³² Dell'importanza del libro di Giona riguardo allo « Sheol » o « Hades » parleremo nel contesto della discesa di Cristo agli inferi (cfr. nota 11).

³³ Per l'iconografia di Giona vedi U. STEFFEN, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung*, Formen und Wandlungen des Jona-Motivs, Göttingen 1963, spec. 107-140.

³⁴ Cfr. sopra pp. 20-21.

³⁵ Cit. in: A. WEBER, *Die römischen Katakomben*, Regensburg 1906, 103.

Nelle orazioni attribuite a Cipriano, vescovo di Cartagine, il martire prima del supplizio invoca: « Esaudisci la mia preghiera, tu che ascoltasti Giona orante nel ventre del pesce » (e segue la serie degli altri « tipi », i tre giovani nella fornace di fuoco, ecc.)³⁶.

Il fondamento di tale preghiera è la fedeltà di Dio, che anche, e soprattutto, ai battezzati, conserva la sua fedeltà.

Di questo Dio fedele si parla, con la medesima fede e uguale speranza, nei simboli usati nel rito del battesimo. Così intendiamo perché S. Ilario abbia potuto pregare: « Usque ad excessum spiritus mei dona mihi hanc conscientiae meae vocem, ut quod in regenerationis meae symbolo, baptizatus in Patre et Filio et Spiritu Sancto, professus sum, semper obtineam: scilicet te Patrem nostrum, Filium tuum una tecum adorem, sanctum Spiritum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear »³⁷.

E comprendiamo perché sant'Agostino non abbia esitato a scrivere: « Ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur, et carnaliter cogitata lac parvulorum est, spiritualiter autem considerata atque tractata cibus est fortium, nascitur spes bona fidelium, cui caritas sancta comitatur »³⁸.

Questa forza vitale e vigore esistenziale della « confessione », cristiana provengono dalla sua radice, cioè dal suo uso in intima connessione con il Sacramento del battesimo. Di qui l'unità di fede e di vita, la forza motivatrice dell'ortodossia riguardo all'ortoprassi. Qui è la fonte della speranza della risurrezione che rinnova tutta l'esistenza cristiana in conformità con l'esperienza fatta della morte superata nel sacramento del battesimo.

Tutto ciò non è una interpretazione teologica aggiunta o a posteriori, ma è il fondamento dello stesso battesimo, come appare dal mandato battesimale (Mt 28, 18-20): E Gesù, avvicina-

³⁶ Cit. in: P. STYGER, *Die altchristliche Grabeskunst*, München 1927, 21.

³⁷ ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, XII, 56 (PL 10, 471 s.).

³⁸ *Enchiridion* 114, 30; PL 40, 285. Vedi generalmente C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus*, St. Ottilien 1960.

tosì, disse loro (ai discepoli): Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo ».

Facciamo di nuovo un confronto con il libro di Giona: Notiamo il contrasto tra il comportamento del profeta e l'identità dell'insegnamento del suo redattore con ciò che indica il « segno di Giona ». Al posto dei Niniviti stanno tutti i popoli della terra, cioè arriva un universalismo ancora più largo. Il potere escatologico di Gesù Cristo è un « acconto » del potere del « Signore del cielo e della terra ». In luogo della predicazione penitenziale ai Niniviti sta la presenza del Risorto. Presenza « sino alla fine del mondo », non soltanto nel senso spaziale-geografico, ma anzitutto nel senso temporale-escatologico. La persona, presente e permanente, di Gesù è considerata e pregiata come la fedeltà di Dio, mantenuta prima per il Figlio suo e poi per noi, come fratelli di Cristo. Il Signore è presente alla sua Chiesa e ai suoi fedeli mediante lo Spirito Santo. E quindi « essere battezzato » nel nome di questo Dio significa essere battezzato nel nome di Dio come Trinità³⁹.

Le parole del « mandato del battesimo » (Mt 28, 18-20) sono di alta importanza per il nostro Simbolo apostolico, perché ad esse si riferisce la formula del battesimo nella Chiesa antica (e fino ad oggi): « Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ».

Il Simbolo apostolico, che per la sua formulazione è radicato nella pratica battesimale della città di Roma, si orientava ovviamente nella sua struttura (assai più antica del terzo secolo) alle cosiddette « interrogazioni battesimali ». Il battezzando viene interrogato tre volte:

— « Credis in Deum Patrem omnipotentem? » — ed egli risponde: « Credo ».

³⁹ Cfr. F. MARINELLI, *Battesimo e Trinità*, in: *Divinitas* 15 (1971) 64-98.

- « Credis et in Jesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum natum et passum? » — e risponde: « Credo ».
- « Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem? » — e risponde: « Credo »⁴⁰.

Subito dopo le singole risposte « Credo » il battezzando è immerso nell'acqua.

E' chiaro dunque: la confessione di fede è immediatamente inserita e direttamente connessa con tutta la cerimonia battesimale, è un elemento del rito stesso. E questa connessione proviene dal mandato, dalle parole, di Cristo risorto.

Nel corso dei secoli seguenti questa semplicissima formula viene chiarita, spiegata e ampliata, ma sempre in allineamento con la sua struttura primaria. Per ora ci interessa la sola forma originaria come tale, cioè nei suoi rapporti con il battesimo (e viceversa).

Prima che i catecumeni accedessero al fonte battesimale per confessare la fede del loro Simbolo, ricevevano una preparazione alla fede e alla vita cristiana. Quando erano fatti « competentes » o « photizómenoi » (grado finale del catecumenato), veniva consegnato ad essi dal vescovo il Simbolo (« traditio Symboli »); quando erano ammessi al battesimo, ossia quando « avevano imparato » il Simbolo, restituivano dinanzi al vescovo lo stesso Simbolo (« redditio Symboli »).

L'« actus redditionis » si faceva un certo spazio di tempo (almeno pochi giorni) prima della celebrazione dello stesso battesimo; nondimeno il medesimo Simbolo era consegnato e restituito, e nella propria confessione battesimale (in forma di risposte alle interrogazioni) tutti lo avevano dinanzi agli occhi. Poté pertanto Massimo di Torino dire: « Clavem enim quandam ipsum Symbolum dixerim, per quod reserantur diaboli tenebrae, ut lux Christi adveniat, aperiuntur conscientiae clausa

⁴⁰ Testo riportato dal *Sacramentario Gelasiano*, cit. in: F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, II, Hildesheim 1962, 485.

peccata, ut justitiae fulgeant opera manifesta »⁴¹. Tuttavia questa prassi di « traditio » e « redditio » spiega anche la differenza tra la forma interrogatoria e quella dichiaratoria del Simbolo.

Ma non c'è nessuna diversità o discrepanza né teologica né pratica tra l'una e l'altra forma riguardo all'intenzione e finalità. Al contrario anche la preparazione, l'istruzione catechetica, era intesa direttamente in vista della « confessione » della fede e della esperienza sacramentale di questa stessa fede nell'atto del battesimo. Gli elementi non erano ancora separati, come avverrà più tardi.

Perciò nelle iscrizioni sepolcrali dei cristiani leggiamo: « Fidem accepit... » ciò è: « baptizatus est »; Tertulliano poteva chiamare la confessione battesimale « sacramentum »⁴², e Agostino parlare del « sacramentum conversionis et fidei »⁴³; anche Tommaso d'Aquino chiamava il battesimo « sacramentum fidei »⁴⁴. Si tratta realmente di fede, di esperienza di fede, di una ermeneutica sacramentale di fede⁴⁵.

Insomma possiamo dire per i primi secoli ciò che O. Cullmann ha scritto sull'argomento riguardo al Nuovo Testamento: « Secondo il Nuovo Testamento non si può dire senz'altro che solo la fede conduce al battesimo... Anzi essa (la relazione) è invertita: il battesimo conduce alla fede. Così la formula 'battesimo' investe tutti i casi di battesimo, perché il battesimo dev'essere il punto di partenza della fede... Questa fede, che ha per oggetto colui che sta per morire e risuscitare in Cristo, è effettivamente un elemento indispensabile dell'atto stesso del battesimo »⁴⁶.

Sia la fede sia la vita cristiana scaturiscono dunque, nella

⁴¹ MASSIMO TORIN. (« AMBROGIO »), *Sermone* 33 (PL 47, 671).

⁴² PL 1, 624; anche: « pactio fidei », PL 2, 998 e 1002.

⁴³ Augustin D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque* (SC 116), Introduction di S. POQUE, pp. 34-35.

⁴⁴ STH III, 70, 1c e 71, 1c.

⁴⁵ Cfr. generalmente J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale della esistenza cristiana* (*Meditazioni teologiche*, I/48), it., Brescia 1971, spec. 33-39.

⁴⁶ O. CULLMANN, *Dalle fonti dell'Evangelo alla teologia cristiana* (*Teologia oggi*, 15), it. Roma 1971, 165 s.

loro concretezza e nella loro unità, dalla fede ricevuta ed anche professata nel contesto sacramentale del battesimo. Teocentrismo o cristocentrismo di fede e di vita sono pertanto il fondamentale e massimo impegno del soggetto battezzato. A tale impegno mirava l'istruzione del catecumenato.

Un tale catecumenato, che mira ad una fede che è impegno di vita, in rapporto sempre col battesimo, dev'essere per noi il modello della nostra interpretazione del Simbolo apostolico. L'unità di ortodossia e ortoprassi, radicata nel battesimo è l'intenzione, lo scopo di tutta la nostra teologia, intesa come aiuto per la fede e per la vita dei nostri fedeli.

Alcuni obiettano al principio: il battesimo è l'origine della fede, o anche: la fede consta dal battesimo, che così la fede non può essere un atto veramente umano, cioè derivante dalla decisione libera e consapevole di credere.

A questa obiezione si risponde, che non si intendeva mai trascurare (o peggio: escludere) il momento dell'istruzione e dell'introduzione al significato della fede e del battesimo. Al contrario: il simbolo della fede battesimale è « traditum » ai catecumeni, e da essi « redditum » in modo libero e consapevole in un atto che si riferiva al battesimo e alla « confessione » da fare nel medesimo tempo. - Tuttavia c'è un aspetto della « traditio » e « redditio » del simbolo che richiede una riflessione ulteriore.

3. Il Simbolo a memoria

La « traditio » e « redditio » del Simbolo aveva lo scopo di radicare profondamente la fede nei battezzandi. Non c'è dubbio, vista l'alta stima attribuita dai Padri della Chiesa al simbolo congiunto al battesimo, che questi atti siano stati ottimamente preparati. Tanto più ci fa meraviglia, che, di regola generale, il simbolo sia stato semplicemente imparato a memoria dai catecumeni, perché potesse essere da loro declamato parola per parola. A qual pro un tale metodo così schematico? Un metodo non solo completamente alieno dalle nostre regole didattiche odierne, ma anche, si direbbe, contradd-

«dittorio all'intenzione e ostacolante i vantaggi sperati dall'istruzione catechetica. Non priva una tale prassi il simbolo di ogni valore teologico? Non favorisce una fede superficiale e « superstiziosa »?

Allora ci domandiamo, quali motivi e quali ragioni fecero prevalere questa prassi?

a. *Primo motivo*: Una prima ragione della prassi comune nei primi secoli di imparare letteralmente il Simbolo e mandarlo a memoria consisteva nel fatto, che bisognava far attenzione che il Simbolo non cadesse, in testo scritto, in mano a persone nemiche, cioè non soggiacesse ad abuso da parte dei pagani, « quia committi non potest caducis et corruptibilibus instrumentis aeternum et coeleste secretum... ne fiat ad contemnendis et ignorantis ruinam quod confitentis et credentis donatum est ad salutem »⁴⁷.

Da queste parole di san Pier Crisologo appare che la cosiddetta « disciplina dell'arcano » (cioè l'uso di non affidare il Simbolo allo scritto) non era motivata affatto da ragioni puramente esterne, meno ancora da un qualunque disprezzo del Simbolo. I catecumeni, per essere ammessi ad imparare a memoria le parole del Simbolo, erano tenuti a prendere cura che esso non fosse trattato « indifferentemente » da nessuno, « ut certum esset haec (cioè gli articoli del Simbolo) neminem ex lectione, quae ... pervenire etiam ad infideles solet, sed ex apostolorum traditione didicisse »⁴⁸.

Vediamo dunque, che non il modo di imparare (a memoria), usato dai catecumeni, priva il simbolo di valore, ma al contrario la « lectio sola », la cognizione senza il consenso, la sola notizia sciolta dal contesto vivo del catecumenato, ossia dalla qualità battesimale della fede. La « lectio sola » *cambia intrinsecamente* il significato del testo del Simbolo, sebbene le sue parole siano conservate identiche. Soltanto nella viva istruzione e nella confessione battesimale ritengono il loro senso genuino.

⁴⁷ PIER CRISOLOGO, *Sermone* 58 (PL 52, 361).

⁴⁸ RUFINO D'AQUILEIA, *Explanatio Symboli*, 2 (PL 21, 338).

Queste ragioni hanno acquistato ai nostri giorni una nuova attualità, poiché oggi di nuovo la Fede si trova in una « situazione di diaspora ». Da una parte i cristiani sostengono che la loro fede è arcana o nascosta agli occhi dei propri contemporanei e concittadini, senza che disperino della validità della loro fede stessa; dall'altra i cristiani scorgono e distinguono accuratamente ciò che è il « proprium » e « optimum » della fede battesimale e desiderano che sia riconosciuto anche dagli altri. Da questo segue, che essi non debbono rendere agli estranei (cioè ai non battezzati) una confessione di fede equivoca, e che non siano contenti essi stessi di una confessione meno esplicita. Per ambedue le parti la confessione sia chiara e riconoscibile come viva e vissuta.

Non ci meravigliamo pertanto, che i cristiani della Chiesa antica seguivano in modo molto discreto la « disciplina dell'arcano » tanto nell'uso del Simbolo quanto nella situazione forense; ma che interrogati sulla fede o dando ragione nelle apologie della loro speranza, offrivano una testimonianza certamente esplicita. Le parole del « confessante » erano le parole del battezzato, e la « disciplina dell'arcano » impediva che le parole diventassero parole del non battezzato.

Il discorso esplicito sulla fede, per esempio le parole del martire, acquistavano la loro propria rilevanza teologica piena dalla conformità del battesimo del martire con la morte e risurrezione di Cristo⁴⁹. Così la confessione inaugurata nell'istruzione catecumenale e ritenuta nello stesso battesimo compie nella confessione del martire la propria natura di conformità con Cristo. In altre parole: il cristiano a causa del battesimo della sua fede è confessore perché martire (morto con Cristo), ed è martire perché confessore. Nei secoli posteriori viene ornato in modo particolare del nome di « confessore » colui la cui vita offre testimonianza della fede battesimale con tutte le sue conseguenze.

⁴⁹ Vedi K. RAHNER, *Ueber das Martyrium*, in: *Zur Theologie des Todes* (*Quaestiones Disputatae*, 2), Freiburg-Basel-Wien 1958, 73-106; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer*, Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie, München 1961.

b. Il *secondo motivo* per il quale il Simbolo veniva consegnato alla memoria e non allo scritto, si trovava nella vita cristiana dei fedeli o della Chiesa come tale. San Pier Crisologo diceva in un sermone ai suoi catecumeni: « Accepturi symbolum, hoc est pactum vitae, salutis placitum, et inter vos et Deum fidei insolubile vinculum, pectora parate, non charitam; sensum acuite, non calamum; et audita non atramento, sed spiritu ministrante describite: quia committi non potest caducis et corruptilibus instrumentis aeternum et coeleste secretum, sed in ipsa arca animae, in ipsa bibliotheca interni spiritus est locandum »⁵⁰.

Dunque con l'imparare il Simbolo a memoria la fede non diventava meno esplicita; esplicita però in quanto « pactum vitae », cioè perché il fedele osa in tutta la sua vita prendere Dio sulla parola. Tale concezione della fede è tanto realistica quanto dinamica e protesa verso le promesse di Dio: « Nec ut eadem verba Symboli teneatis » — accenna sant'Agostino — « ullo modo debetis scribere, sed audiendo perdiscere; nec cum didiceritis, scribere: sed memoria semper tenere atque recolere. Quidquid enim in Symbolo audituri estis, in divinis sacrarum Scripturarum litteris continetur. Sed quod ita collectum et in formam quandam redactum non licet scribi, commemoratio fit promissionis Dei, ubi per prophetam praenuntians Testamentum novum dixit: 'Hoc est Testamentum quod ordinabo eis post dies illos, dicit Dominus, dando legem meam in mente eorum, et in corde eorum scribam' (Jerem. 31, 33) »⁵¹.

Il Simbolo della fede come « pactum vitae » è « il documento dell'alleanza » che immerge tutta la vita concreta nella speranza della promessa da compiersi secondo la fedeltà di Dio. Da questa speranza ha origine la « pace », sommo bene caratteristico della vita cristiana nella terminologia patristica e questa pace porta con sé la « giovialità » che valuta tutte le fatiche della vita secondo la battesimale esperienza della morte già superata.

⁵⁰ PIER CRISOLOGO, *Sermone* 58 (PL 52, 361).

⁵¹ AGOSTINO, *Sermone* 212, *In traditione Symboli* (PL 38, 1060).

Questo ci introduce all'intelligenza di un testo di sant'Ambrasio riguardo all'uso quotidiano del Simbolo: « Magis potest tenere, si non scribatur... Quod enim scribis, securus quasi relegas, non cotidiana meditatione incipis recensere: quod enim non scribis, times ne amittas, cotidie incipis recensere. Magnum autem tutamentum est; nascuntur stupores animi et corporis, temptatio adversarii, qui nunquam quiescit, tremor aliquis corporis, infirmitas stomachi; symbolum recens intra te, maxime recens intra teipsum. Quare consuetudinem facias et cum solus, ut fortius recenseas ubi sunt fideles »⁵².

Vediamo dunque che per l'uso di trasmettere il Simbolo soltanto a memoria non prevalsero motivi semplicemente pragmatici, ma questo uso derivò dalla stessa intenzione e finalità teologica dei Simboli; la concreta vita dei fedeli fu considerata come vita derivante dal battesimo.

E oggi? Qual è la funzione ed il valore del Simbolo per la fede e la vita dei cristiani odierni? Si trova « in mente eorum » (S. Agostino) nel testo e nel contesto battesimale? Con quali libri e libretti invece, con quali opinioni e notizie, si riempie la loro « bibliotheca interna Spiritus » (S. Pier Crisologo)? Non sarà utile, o piuttosto necessario, un ritorno al Simbolo nella sua funzione concreta battesimale e vitale?

c. *Terzo motivo*: Per comprendere questo motivo, lasciamo il contesto storico del tempo antico, per poter interpretare più profondamente l'uso di trasmettere il Simbolo soltanto « viva voce » e di mandarlo a memoria; per potere poi applicare questo motivo ai tempi presenti. Questa interpretazione sgorgnerà da considerazioni recenti sull'evoluzione del modo di ricevere notizie da parte dell'uomo di oggi.

Il fenomeno del nostro tempo, che dobbiamo considerare, è il cosiddetto « passaggio dall'uomo letterario all'uomo post-letterario », cioè dall'uomo che capisce la realtà circostante *leggendo* all'uomo che la capisce *vedendo*. Una tale considerazione è indubbiamente legittima e utile, perché « quidquid

⁵² AMBROGIO, *Explanatio Symboli ad initiandos*, in fine, sine numero, (PL. 17, 1160).

recipitur ad modum recipientis recipitur ». Tuttavia, poiché il modo di ricevere non muta la realtà, ma soltanto qualifica la sua recezione, guardiamoci dall'identificare la realtà con questo o quel metodo di recezione, così che il cambiamento del metodo di recezione sembri implicare un cambiamento della medesima realtà.

Come possiamo qualificare il cambiamento di recezione, quando il metodo del vedere cerca di prendere il posto del metodo del leggere? Non è certo un problema astratto, poiché è da una parte imbevuto dall'esperienza di tutti noi, coetanei del tempo attuale, e dall'altro è sentito da molti come estremamente pratico.

L'osservazione scientifica e l'interpretazione fondamentale di questo fenomeno sono dovute — non esclusivamente ma prevalentemente — all'esperto di sociologia e di teoria della comunicazione, il canadese Herbert Marshall Mc Luhan. Si discute sulle cause e sulle conseguenze indicate da questa interpretazione, ma appena qualcuno dubita seriamente e totalmente della validità delle sue osservazioni. Qual è allora la situazione, presupposta dalle osservazioni e interpretazioni di Mc Luhan e da lui trattata alla luce della scienza?⁵³

La situazione può essere descritta pressappoco così: l'uomo cosiddetto « postletterario » non differisce affatto dall'uomo letterario tanto quanto questi differisce dall'uomo preletterario.

⁵³ Vedi H.M. MC LUHAN, *The Mechanical Bride*, London 1951, ²1967; *The Gutenberg Galaxy*, London 1962, ²1967; *Understanding Media*, London 1964; *The Medium is the Message* (con Q. FIORE), London 1967; G.E. STEARNE, *Conversations with Mc Luhan*, in: *Encounter* (London), June 1967. Per una valutazione del pensiero di Mc Luhan ecc. cfr. per esempio: H. COX, *Il Vangelo e l'uomo post-litterato*, in: *Non lasciatelo al serpente* (1964), it. (*Theologia publica*, 12) Brescia 1969, 41-46; F. CARD. KÖNIG, in: *Communicatio Socialis* 1 (1968) 11 s.; *Mc Luhan Prophète de l'Ere Electronique*, in: *Missi* (Lyon) 2 (1968), n. 317, 46 ss.; N.P. HURLEY, in: *America* (New York), 18 febr. 1968, 241 ss.; U. SAXER, *Messianismus und Wissenschaft bei Marshall Mc Luhan*, in: *Communicatio Socialis* 1 (1968) 81-93; A.M. DERHAM, *Stumbling Metaphors in a Viscous Fog?*, in: *Bulletin of the United Bible Societies* 1969, 140-144; K. CRIM, *A Non-Linear Bible for the Global Village*, ibd. 145-148; W.J. ONG, *Worship at the End of the Age of Literacy*, in: *Worship* 43 (1969) 474-487; W. ADRIAN (a cura di), *Am Ende des Buchzeitalters?*, Trier 1969; W. THEURER, *Nach-literarische Theologie?*, in: *Theologie der Gegenwart* 13 (1970) 41 s.

Per poter valutare esattamente il grado di diversità importa esaminare le conseguenze che l'origine dell'uomo letterario — storicamente e culturalmente parlando; la scoperta della scrittura umana in genere, e della stampa in specie — aveva causato nella mente dell'uomo. Di fatti il nostro metodo di pensare (come di ricevere e di esprimersi) è fortemente influenzato dal modello dello scrivere e del ricevere cose scritte.

Il segno principale del modo di pensare dell'uomo letterario è la « linea », cioè il pensare in successione lineare, l'organizzazione del sapere, l'ordinazione dei singoli oggetti nella nostra mente, a modo di linea. La « linea » ha ottenuto la funzione tenuta prima dal « ciclo » che è il segno caratteristico del pensare « miticamente ».

Per maggiore chiarezza, confrontiamo il modo di « leggere » un libro con quello di « vedere » la televisione.

Una prima diversità caratteristica: chi vede uno spettacolo alla TV è immediatamente attratto nella storia narrata e mostrata; è molto meno possibile sottrarsi a questa presenza di cose e di persone di quanto avverrebbe leggendo la medesima storia raccontata in un libro. L'immagine attira lo spettatore, mentre il lettore di un libro rimane ad una certa distanza (critica) rispetto al contenuto.

Poi, lo spettatore della TV non può ripetere a volontà la ricezione, mentre il lettore di un libro può voltare le pagine avanti e indietro, secondo quanto sembra « utile » alle sue intenzioni o al suo « giudizio critico ».

Ancora, le immagini offerte (p.es. dalla TV) sono di per sé — consapevolmente e ancora di più inconsapevolmente — ricevute come immagini moventi, evocative e suggestive, che invitano all'azione e penetrano molto più la mente di chi vede quanto possa fare la lettura di un libro.

Inoltre, chi legge acquista la cognizione seguendo gradatamente la linea preparata del racconto, lo spettatore dell'immagine invece diventa partecipe subito e contemporaneamente di un'idea complessiva e comprensiva di un fatto intero.

Finalmente, chi legge comincia dall'atto razionale di « decifrare » una lettera (scritta o stampata), che a lui è già nota (modo a priori), al contrario chi vede immagini è prima par-

tecipe della totale presenza di esse, attinge immediatamente da esse le notizie e poi aggiunge la sua interpretazione (modo a-posteriori).

Da tutto ciò consegue, che l'interpretazione di chi vede rischia molto meno di essere limitata dal soggettivismo di quella esercitata su cose non immediatamente presenti da chi legge. Considerando il metodo del leggente in se stesso, questi può ignorare o mutare, volgere in senso contrario le parti delle cose proposte e perfino la loro struttura interna o propria; ricordiamoci l'atteggiamento di un lettore: può scegliere, saltare, anticipare, posporre etc. ciò che legge.

Si obietta che tali mutamenti possono anche capitare nella TV, in cui non si presenta necessariamente la sequenza che corrisponde alla realtà delle cose. Ma rispondiamo, che nel « vedere » i cambiamenti sono effettuati nell'offerta dell'immagine da parte di chi informa, cioè da parte dell'oggetto e della sua trasmissione; nel « leggere » invece sono fatti da parte di chi riceve, ossia dal soggetto — e forse senza che l'informazione a lui trasmessa sia veramente ricevuta.

La lettura di un libro infine è un atto più o meno privato, mentre la visione dell'immagine non esclude in nessun modo la comunità di quanti la ricevono. Il lettore rimane privato anche se posto in comunità di pensiero con gli altri che leggono; lo spettatore invece è « ente sociale » anche se per caso si trovi in opposizione con l'opinione della comunità degli spettatori.

Questo non significa, tuttavia, che lo spettatore o gli spettatori siano in tutte le immagini delle « cose » ad essi offerte perdutamente in balia dell'implicita interpretazione delle immagini, così che queste non permettano critica alcuna da parte di coloro che le ricevono. Ma i lettori e gli spettatori differiscono in questo: che il lettore analizza e forse distrugge la cosa prima che questa possa essere recepita in modo vero e comprensivo, mentre lo spettatore recepisce la cosa intera e come tale la accetta o la rifiuta. Ma rimane sempre, che la struttura *propria* delle cose è accettata o rifiutata.

Questa caratteristica della forma mentale dell'uomo che *vede*, dell'uomo post-letterario, non è per nulla una astrazione;

al contrario attraverso gli strumenti della comunicazione sempre più diffusi (TV, film, fumetti, strips, giornali in immagini e simili) la mente di molta gente viene riformata e foggata in tale modo.

— Ciò non è, invero, più sorprendente di quanto sia stato l'effetto della stampa sull'uomo diventato « letterario ».

— Le opinioni divergono sulla celerità di questa evoluzione e sul numero di persone che abbia finora raggiunto. Ma non c'è dubbio che è necessario studiarla seriamente. Non è del nostro compito enumerare e interpretare tutte e singole le implicazioni antropologiche, culturali, sociologiche di questo fenomeno. A noi importa investigare, di quale e quanta rilevanza esso sia riguardo la teologia e la predicazione della fede, dell'istruzione catechetica ecc. Ci rincresce che finora i contributi teologici a questo problema siano tanto pochi.

La nostra questione non è da intendersi come una aggiunta alle note regole dell'ermeneutica o una nuova premessa dell'opera teologica. Certo la situazione « postletteraria » tocca anche l'ermeneutica. L'ermeneutica sia « linguistica », sia « trascendentale », sia « esistenziale », è sempre « letteraria ». Tuttavia la questione e la sua soluzione non si muovono soltanto nel campo preliminare (ermeneutico) della teologia, ma pesano su tutta la teologia come tale, cioè sulla possibilità, opportunità o utilità di presentare la realtà totale e universale del campo della teologia e della predicazione a modo di immagine.

Pertanto dobbiamo chiederci se in una certa teologia — e forse anche nella nostra — non si faccia uso di modelli di pensiero, che sembrino talmente dipendenti da una « letterarietà » o da una « linearità » che forse non comunichino in realtà l'« intimum » ed il « totum » della teologia cristiana. Vale forse anche per la nostra teologia cristiana odierna il giudizio islamico, che chiama i cristiani « la gente del libro »? Non è forse la nostra teologia in se stessa colpita dal nostro problema, in quanto la « Sacra Scriptura » è da considerare come il nucleo ed il cuore di tutta la teologia e la chiave di tutta la sua conoscenza?

O in altre parole: Quale rilevanza potrà la Sacra Scrittura

avere nello stadio post-letterario della cultura umana, se non vuol avere un'importanza « passata » e « da museo »? Oppure interrogandoci in altri termini ancora: qual è, parlando strettamente, l'importanza della Sacra Scrittura; è di somma rilevanza per la fede e la teologia in quanto è « scrittura » o piuttosto in quanto è « sacra », cioè « Parola di Dio » che adopera la storia umana come linguaggio personale e concreto per la salvezza degli uomini?

Esiste invero un certo modo di « leggere » la Bibbia che è intimamente connesso con l'origine della « età letteraria »; cioè quella lettura privata e isolata, che si presenta a noi in un certo protestantesimo classico, nonché in qualsiasi spiritualità e teologia che usa la Sacra Scrittura soltanto come cava di pie parole esortative o come « luogo teologico ». La mentalità « letteraria » prevale ancora in qualsiasi interpretazione, che rimane al livello della capacità soggettiva del lettore a ricevere — la quale si definisce a priori —, senza riconoscere la struttura interna e propria della Sacra Scrittura. L'interpretazione della Bibbia soffre della crisi dell'età « letteraria » particolarmente, perché si serve (generalmente) di una concezione della « storia » non consona e non adeguata alla storia vera, cioè di una concezione che comprende la storia soltanto come una « linea ».

Certo, dobbiamo riconoscere il senso veramente e sobriamente storico della storia della salvezza, contro la concezione « ciclica » o « mitologica » o « soggettiva ». Ma la storia non è mai soltanto una linea geometrica. E quanto alla storia della salvezza, è falso considerarla realtà puramente soggettiva di chi la interpreta.

Tuttavia non basta dire soltanto ciò che la storia non è; bisogna dire *che cosa* è la storia veramente — o per parlare in modo più adeguato: *di chi* è la storia.

La storia della salvezza consiste in questo: Dio stesso, in quanto autore, attore e fine di essa, è la salvezza degli uomini fatta in Gesù Cristo. La Sacra Scrittura non è altro che la rivelazione — a modo di promessa o di kerigma — di questo intervento divino, cioè l'invito di Dio agli uomini a comunicare con Lui come fratelli di Gesù Cristo.

Una tale rivelazione, cioè promessa e invito, nella « forma mentis » dell'età « postletteraria » non diventa meno ma molto più chiara che nella precedente età « letteraria ». La teologia tanto più « favorirà » questa rivelazione nell'età postletteraria quanto più intensamente e profondamente parlerà del nucleo e della finalità propria della storia della salvezza. Poiché così non solo porta a compimento l'intenzione propria della Sacra Scrittura, ma anche corrisponde al modo tipico di ricevere dell'età postletteraria, che è, come dicemmo sopra, recezione dell'immagine totale, integra, concreta e non concezione secondo la « linea » astratta e impersonale.

Ora possiamo ritornare al compito teologico non meno che pratico dei Simboli, specialmente del Simbolo Apostolico, da adempiere ai nostri giorni e nell'avvenire. E' evidente, che il testo e l'uso del Simbolo Apostolico non deve essere limitato alla mente e al tempo dell'età « letteraria ». Allora c'è forse da stupirsi che già nei secoli patristici sia stato *proibito*, che il Simbolo battesimale fosse messo per iscritto⁵⁴?

Abbiamo visto le cause e le ragioni immediate e conscie di questo fatto. Ora vogliamo ricercare la possibilità, la mentalità, il senso teologico con i quali questa regola è stata praticata. E questo ci condurrà ad alcune riflessioni di attualità.

E' chiaro, che nel Simbolo si tratta di *persone*, di Dio nella sua Trinità e nel suo inserirsi nella storia per la salvezza dell'uomo. Ciò si manifesta nello schema fondamentale trinitario del Simbolo; ricordiamoci ciò che abbiamo detto sull'impostazione del battesimo e sulla struttura della confessione battesimale⁵⁵.

Ogni iniziativa divina per la nostra salvezza culmina nella Pasqua di Cristo e trae la propria ed intima caratteristica da questa Pasqua, che si presenta a noi allo stesso tempo come centro della storia della salvezza umana e come suprema rive-

⁵⁴ Vedere sopra pp. 64-68 su: Simbolo a memoria. Il simbolo non doveva (e non deve) essere « linearizzato ».

⁵⁵ Vedere sopra pp. 62-64.

lazione della Trinità divina. Il Cristiano diventa partecipe di questa Pasqua nell'evento del suo battesimo, verbalizzato nella sua battesimale confessione trinitaria.

Questa è esperienza immediata della fede; una esperienza concreta che è tanto più necessaria all'uomo dell'età postletteraria, quanto più l'esperienza postletteraria è caratterizzata come recezione di tutta la realtà e contemporaneamente dell'integra realtà, particolarmente della realtà delle persone che agiscono. In ciò consiste, come notato sopra, la differenza con il segno e il metodo dell'età letteraria, nei quali c'è sempre una distanza e un intermedio.

Perciò la fede espressa per mezzo del Simbolo è fede oggettiva, nel senso che il Vangelo di Dio, o meglio: Dio che mira alla salvezza degli uomini, non sia deformato o assorbito da una precedente soggettività; fede oggettiva inquanto, essendo immediato contatto con la medesima attività salvifica di Dio (la Pasqua), diventa consapevole e stabile. Questo vediamo nel fatto che battesimo e confessione battesimale sono intimamente connesse, unite, nel rito del battesimo.

L'immagine di Dio — presente in questa esperienza battesimale e avente forza da essa — abbraccia e muove tutta l'esistenza dell'uomo. Una tale immagine non è affatto « immaginaria », ma è realissima. E così la Pasqua del Signore acquista la funzione di « immagine motrice », che costituisce il nesso tra l'ortodossia e l'ortoprassi della vita cristiana.

A tale motivazione serve ogni vera immagine, che evochi e promuova tutte e singole le virtù e le forze dell'uomo. Ricordiamoci le forze suscitate dalle immagini (p. es. della TV); immagini più suggestive ed efficaci in quanto, illustrando e vitalizzando, destano e svegliano la consapevolezza degli uomini riguardo alla loro vita reale e quotidiana. Ora, quale immagine reca agli uomini associazioni più concrete con la loro vita reale e radicale che l'immagine della Pasqua del nostro Fratello, che è allo stesso tempo Figlio di Dio⁵⁶?

Ecco la ragione profonda per cui nelle nostre riflessioni

⁵⁶ Si ricorda il testo di s. Ambrogio citato sopra p. 68 nota 52.

ulteriori sul Simbolo apostolico ⁵⁷ parleremo dell'« immagine di Cristo », dell'« immagine di Dio » e della risultante « immagine dell'uomo ». Quest'ultima immagine balzerà fuori dal Simbolo apostolico come distintivo dell'ortodossia e dell'ortoprassi.

Da questo vediamo, che il Simbolo non perde in nessun modo la sua rilevanza nell'età « postletteraria » purché sia visto nel suo significato proprio e sia reso eloquente e illuminante nel suo senso pieno e oggettivo.

Una teologia e predicazione di questo genere sorta dal Simbolo apostolico è indubbiamente di somma importanza nell'età postletteraria, perché con essa e in essa possiamo affrontare la « diaspora » del nostro tempo; la « diaspora » interna della teologia, in quanto forse vi sono parti di essa che hanno perduto il nesso col centro unificante; la « diaspora » degli uomini, che cercano la vera paternità e fraternità e le trovano alla fine soltanto nel Vangelo, nella buona novella di Dio in Cristo; la « diaspora » della fede tra le culture diverse del mondo, molte delle quali incominciano la loro età « postletteraria » o si immergono sempre più in essa, spesse volte senza che sia intervenuta una età « letteraria ».

Il compito di sviluppare una tale teologia e predicazione, basata sul Simbolo apostolico, sollecita lo zelo dell'intera Chiesa.

⁵⁷ Cfr. nota 11 (N.d.R.).